Usos, ideas y perspectivas de la comunalidad[1]

Gustavo Esteva[2] / *Arturo Guerrero Osorio*[3]
Academia de la Comunalidad

Para compartir con otras y otros el modo específico de ser y de vivir de los pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca y otras regiones de ese estado del sureste mexicano, a finales de los años setenta del siglo pasado dos pensadores oaxaqueños, Floriberto Díaz Gómez y Jaime Martínez Luna, decidieron independientemente ponerle nombre: *comunalidad*. La palabra pegó. Fue pronto asumida dentro y fuera de la región, y se convirtió en símbolo eficaz y al mismo tiempo en fuente de confusión. Se la usa indistintamente como palabra y como término, y se le atribuyen muy distintos significados. Hay quienes quisieran emplear el término como una especie de sombrilla para una amplia variedad de formas de existencia social en el mundo y en el curso de la historia, mientras otros quisieran confinarlo a una variedad específica localmente limitada… sin reconocer la palabra.

Intentamos en este texto explorar primero los sentidos de la palabra en la región en que nació, para luego abrirla a otros horizontes lingüísticos, epistemológicos y sociales.

---

1 En este ensayo hemos empleado fragmentos editados de escritos publicados, en particular Esteva (2015-2016) y Guerrero (2016).

2 Gustavo Esteva (Ciudad de México, 1936). Intelectual público desprofesionalizado. Participa en numerosas organizaciones y movimientos sociales desde hace varias décadas. Fundador y colaborador del Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales y la Universidad de la Tierra en Oaxaca. Autor de numerosos artículos y ensayos. Columnista en *La Jornada.*

3 Arturo Guerrero Osorio (Ciudad de México, 1971). Desde hace dos décadas colabora con intelectuales y activistas de Oaxaca en la reflexión desde lo comunal. Ha acompañado procesos de radios comunitarias en el sureste de México y en Colombia. Colaborador de la Universidad de la Tierra de Oaxaca y de la Fundación Comunalidad. Docente universitario en comunicación y educación. Candidato a doctor en desarrollo rural por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

La comunalidad serrana

En la Sierra Norte de Oaxaca comunalidad expresa ante todo una terca resistencia a todas las formas de pensar y de vivir que han llegado al área, que ha tenido que aceptar diversos acomodos y una forma contemporánea de vida en que se incorpora lo que llega de afuera sin permitir que se destruya o disuelva lo propio. En la comunalidad se apela a la mejor de las tradiciones de muchos pueblos que han logrado persistir: la de cambiar la tradición de manera tradicional, es decir, a la manera propia, para seguir siendo lo que son a pesar de las presiones para disolverlos, reducirlos, convertirlos en otra cosa, desarrollarlos.

La comunalidad es el predicado verbal del Nosotros. Nombra su acción y no su ontología; se refiere a verbos encarnados: comer, hablar, aprender… realizados colectivamente sobre una tierra específica. El Nosotros sólo existe en su ejercicio y se realiza en la *espiral de la experiencia*, en cuyo seno es posible distinguir tres momentos.

- El primer momento es el de la vivencia del *Nosotros*. Antes que una identidad colectiva es un acto de aprendizaje, un movimiento espiral conformado por *Reconocimiento/ Intercambio/ Evaluación*. El ejercicio y entendimiento del Nosotros no son actividades epistemológicas, sino vivenciales. Implican e*l reconocimiento del suelo* que se pisa. Se *reconoce uno con la gente en ese suelo. Reconocemos lo que hacemos* y lo que *logramos*. Esto es, reconocemos nuestra posibilidad y límite. Reconocemos que nuestra existencia sólo es posible con los otros/as al constituir un Nosotros, y distinguirnos de los Otros. Nos abrimos a todos los seres y fuerzas. El Nosotros se realiza en el hacer de mujeres, hombres y niños concretos; en ese movimiento participa también todo lo visible e invisible debajo y sobre la Tierra, ordenados por el principio de *complementariedad* entre los diferentes. Lo comunal no es un conjunto de cosas, sino un fluir *integral*. Tras el reconocimiento viene un intercambio de experiencias, herramientas y saberes, al interior del Nosotros y/o con las Otras/os. Hay un *hospedaje mutuo*. Albergamos la Verdad

del Otro mientras el Otro hospeda la nuestra. Nos encontramos en el diálogo. Se da la *compartencia*, o dicho en zapoteco, la *guelaguetza*, el principio estético comunal: estar con el otro en los momentos claves de la vida, compartir la experiencia. El *sumak kawsay* quechua y el *lekil kuxlejal* tzeltal podrían ser equivalentes homeomórficos de la comunalidad; están labrados por una misma ética de *reciprocidad*. En ese *ethos* la escucha es el arte. Volveremos a esto más adelante. El intercambio implica tanto crítica racional como confianza y fe, es decir, diálogo dialéctico pero también dialógico. Este aprendizaje culmina en una evaluación del reconocimiento e intercambio realizados. Nos coloca en un nuevo reconocimiento, para otro intercambio y nueva evaluación…

- El segundo momento de la espiral de la experiencia es *Nosotros/ Oralidad/ Sedimento*. El *Nosotros* se recrea en el espacio mental de la *oralidad* y la imagen, entreverado con las mentalidades textual y cibernética. En la oralidad el Nosotros ocurre en la labor y el gozo, sobre un lugar, con los cuerpos de todos los seres presentes y desaparecidos, el cielo y lo inefable, con el aspecto que tienen justo al momento del reconocimiento e intercambio. La *guelaguetza* sucede sobre un *sedimento* de vida y muerte. Allí está depositado todo lo ocurrido desde que nació la Madre Tierra: sobre este cúmulo de rastros es que se habla y se escucha.

- La oralidad es el tercer momento de la espiral de la experiencia: *lo Cotidiano*/ el *Recordar*/ la *Esperanza*. La experiencia se vive en su duración, no se mide con un tiempo lineal. Para el Nosotros, se trata de un presente extendido. En la cotidianidad recordamos, teniendo por asidero y gatillo al sedimento. Allí, abrigamos nuestras esperanzas para el porvenir.

La experiencia del Nosotros sucede en el horizonte de la *espiral adentro*. En ésta distinguimos dos dimensiones: el *Acuerdo* y la *Raíz*. El acuerdo es la racionalización y verbalización de la raíz, del mito

propio. Establece el ordenamiento del Nosotros en sus relaciones internas y con el exterior. La experiencia se sedimenta en el acuerdo y el acuerdo determina la experiencia. Las normas establecen las formas de compartencia del Nosotros y fijan límites al individualismo y la envidia. Del acuerdo emergen las instituciones comunales: *asamblea*, *cargos* y *tequio*.

La asamblea es la forma que el Nosotros se da para formar consensos y tomar acuerdos. Allí opera, como dice Martínez Luna, la *comunalicracia*, no la democracia (Martínez, 2003), entre personas diversas compartiendo y realizándose en un Nosotros, y no entre individuos teóricamente iguales, libres y en competencia. En la asamblea se *nombra* —no se elige— a las autoridades, se resuelven los *pleitos* y se decide colectivamente el camino común a seguir. Las autoridades no gobiernan: prestan un *servicio* ordenado por la asamblea: es el "mandar obedeciendo" del EZLN. Los cargos de autoridad, en tanto servicios, se realizan de manera obligatoria, gratuita y de buena gana (aunque normalmente la gente los rehúye: son pesados). Una actividad que organiza la autoridad de cada Nosotros es el *tequio*, obligada labor colectiva para el beneficio común, sin remuneración.

Por definición, la Raíz es invisible, incognoscible: origen y sustento, el Jaguar y la Serpiente. Es el mito comunal, su horizonte de inteligibilidad (Panikkar, 1999). Intuimos la forma de la Raíz —no su contenido: en cada comunidad es propio y distinto a las demás— como un movimiento con cuatro rumbos o pilares: los reconocimientos mencionados: el suelo, la gente, su quehacer y logros. En otras palabras: Tierra, Autoridad, Labor y Fiesta comunales. Estos cuatro rumbos conforman la fuente de sentido.

La comunalidad sólo puede ser entendida en su relación con el exterior no comunal, es decir, con la sociedad económica. Ésta es la *espiral afuera*: Martínez Luna nos dice que inicia con una *imposición* externa, la cual desata, o no, una *resistencia* interna, y deriva en una *adecuación* (Martínez, 2013). Este resultado es *lo propio* y el *Nosotros*.

Compartir la palabra

Es útil explorar la dificultad de oyentes legos que no captan el sentido de "comunalidad" y dejan la palabra incompleta, fallida. ¿Existe alguna posibilidad de compartirla con ellos? ¿Cómo pueden dialogar los diferentes?

Puede llamarse diálogo a una simple conversación. Diálogo dialéctico sería una exploración de entendimiento, entre dos o más personas, basada en la razón común, en conceptos y abstracciones compartidos. ¿Cómo puede darse el diálogo entre quienes no comparten racionalidad? La palabra diálogo significa originalmente ir más allá del *logos,* de la razón, del entendimiento. Trascenderlos. Un diálogo dialógico, como el que necesita practicarse en la relación entre culturas, explora su interacción con base en la percepción simbólica, trascendiendo el plano del *logos*, de la mera razón, pero sin renunciar a él. Supone usar la razón, pero no sólo la razón. No es la mera conciencia lógica, conceptual, reflexiva, epistemológica, objetiva o subjetiva. Tampoco puede reducirse a un signo, representación, metáfora, imagen... Implica avanzar a los elementos que dan transparencia al discurso, a lo que se dice. Se trata de llegar a ver lo que se está diciendo, aunque no podamos ver lo que permite ver, pues se encuentra en una condición como la de la luz, que permite ver pero no puede ser vista (Panikkar en Vachon, 1995).

La cultura aparece habitualmente como una mera categoría mental, un concepto, la "lógica", la "filosofía" de un pueblo o de un ser humano. Estaría en el orden lógico-epistemológico, como un sistema de significados, signos, representaciones. Sería cosmovisión, filosofía de la vida, por lo que incluiría una cosmología, una antropología, una teología, una ontología, una epistemología, una ciencia, una manera de hacer las cosas (*know how*). Se puede incluso hablar de una mitología y un sistema de creencias. Se enfoca así la cultura desde un ángulo lógico-reflexivo, como una esencia a ser definida. El diálogo entre culturas exige trascender este enfoque para tomar

en cuenta un estrato más profundo y consistente, que determina toda cultura. Es bastante real pero invisible; no puede reducirse a lo pensado, lo dicho, al *logos*. Según Robert Vachon, de quien tomamos esas observaciones, esta dimensión o estrato es la matriz mítica primordial y ontónoma, la realidad unificadora, integral, englobante, que es la fuente de cualquier sistema de pensamiento y creencia y da coherencia no-científica a todos los conocimientos y creencias, no sólo dentro de cada cultura, sino entre culturas (Vachon 1995). No es solamente el *mythos* subyacente de un pueblo, sino el universo mítico en que vivimos, el horizonte de inteligibilidad en que todas nuestras experiencias e interpretaciones de la realidad adquieren sentido.

La clave de este diálogo intercultural se encuentra en el escuchar. Carlos Lenkensdorf (2008) ha mostrado con rigor el contraste al respecto entre los pueblos originarios y los occidentales u occidentalizados. En éstos "se enfatiza el *hablar* y el *decir* a costa del *escuchar*" (Lenkensdorf, 2008: 39). "El escuchar es la puerta al diálogo que, a su vez, es fundamento de la convivencia, porque al dialogar nos emparejan las palabras escuchadas" (Lenkensdorf, 2008: 43). "Al ponernos a escuchar iniciamos un proceso transformador de nosotros: queremos escuchar para averiguar cómo son ellos y por esta vía averiguar quiénes somos nosotros" (Lenkensdorf, 2008: 51). El diálogo no es posible si los dialogantes no se escuchan mutuamente. Pero escuchar, decía el comandante Tacho, no es simplemente oír sino "estar dispuesto a ser transformado por el otro". "Otras culturas", aclara Lenkesdorf, "son interrogatorios para nosotros si nos abrimos a escuchar sus preguntas" (Lenkensdorf, 2008: 26). A final de cuentas, subraya Lenkensdorf, para acercarse a la otredad del otro hace falta imaginar mucho más que una cosmo*visión,* en la que se hace predominar el sentido de la vista, en una clara tradición occidental. Se necesita concebir una cosmo*audición* y, de hecho, una cosmo*vivencia.*

El escuchar, trascendiendo al *logos,* conduce al hacer, y es ahí, en la práctica, donde finalmente puede tener lugar el diálogo intercultural.

No bastaría escuchar, o para el caso leer. La palabra comunalidad se completaría en otras y otros cuando actuaran juntas, juntos, quienes la emplean.

El término comunalidad

"Comunalidad" nació a la vez como palabra y como término, bajo condiciones que han propiciado la confusión y su uso arbitrario.

Como en muchos otros países, el sistema educativo nació en México para "quitarles lo indio a los indios". La operación tuvo un éxito considerable. Muchos millones dejaron de ser lo que eran. Y esto se aplica sobre todo a los graduados universitarios, que adquieren casi inevitablemente una manera de ser y experimentar el mundo que ya no es la que tenían cuando entraron a su *alma mater*, la cual los hace nacer de nuevo.

Floriberto Díaz, mixe, y Jaime Martínez Luna, zapoteco, se graduaron de antropólogos. De manera casi heroica lograron seguir siendo quienes eran, pero quedaron expuestos a un conflicto más profundo, al que Jaime llama "esquizofrenia cultural" (2003: 21). Por su lealtad fundamental y persistente a su origen, y por su compromiso político con los suyos, hicieron esfuerzos desmedidos por poner los conocimientos que habían adquirido al servicio de sus pueblos, aunque tenían clara conciencia de que las herramientas que les enseñaron eran generalmente instrumentos para disolverlos (Robles y Cardoso, 2007; Martínez Luna, 2013, 2016).

"Comunalidad" les nació como palabra y en la lucha. No necesitaban explicarla o definirla. En el caso de una palabra nueva, como "comunalidad", se comparten naturalmente sus componentes. Quien la oye por primera vez sabe de qué se trata, sin mayor explicación. Y sabe que, como en el caso de toda palabra auténtica, es un descubrimiento creativo, que se renueva cada vez que la empleamos, como si fuera la primera vez.

Pero las palabras no lo son, no están completas, si no incluyen al que las escucha. El oyente, como dice Panikkar (1980), condiciona al hablante tanto como al tema. Entre los oyentes de "comunalidad" estaban muy claramente quienes no podían compartirla, quienes exigían una explicación para entenderla. "Comunalidad" empezó a cojear. Si el oyente no está incorporado a ella, la palabra no lo es.

Como palabra, la comunalidad no es definible. No se le puede definir en términos lógicos, especificando género y diferencia específica, como cuando se dice: ese animal es un vertebrado mamífero. Todo intento de definición implicaría una reducción al plano abstracto y lógico, que puede ser útil para diversos propósitos analíticos, pero que no es pertinente ni aceptable para abordar la palabra. Como hemos tratado de mostrar en la primera parte de este ensayo, esto no significa que sea irracional, ajena a la razón; lo que pasa es que pertenece a un mundo racional distinto al de aquellos que se ocupan de la construcción conceptual en el ámbito científico y profesional, y de quienes habitan el mundo "occidental" u "occidentalizado".

Floriberto y Jaime sabían todo esto. Lo experimentaron desde la primera vez que usaron la palabra con quienes no eran como ellos. Ante ese muro que parecía infranqueable trataron de dar a "comunalidad" el carácter de término. Intentaron construirlo como concepto y como categoría, para buscar en ese terreno un entendimiento común.

Existe ya la empresa científica de "comunalidad". La "ciencia de la comunalidad" tiene obviamente sus padres fundadores. Además de Jaime y Floriberto, están Benjamín Maldonado y Juan José Rendón. En 2003, Maldonado escribió que "comunalidad" era todavía una mirada desde adentro para los de adentro: no lograba salir del marco cultural en que había nacido. Pero en los 10 años siguientes se puso de moda y empezaron a surgir especialistas y usuarios del término. La academia establecida ha mostrado indiferencia o abierta descalificación. Si bien hay contribuciones críticas interesantes y se observa ya alguna apertura, las posturas dominantes reflejan a la vez

prejuicio e ignorancia. La controversia apenas comienza, pero aún no tiene interlocutores suficientemente calificados en quienes rechazan el término o lo descalifican.

La opción comunal

Desde hace 30 años, Teodor Shanin observó que el mundo se estaba cayendo a pedazos y era el momento de venir con nuevas ideas. Entre ellas, destacó lo que le parecía central: "El futuro deberá ser, de algún modo, un hecho comunitario. El socialismo era claramente portador de un mensaje de comunitarianismo. El problema es que fue traducido en colectivismo, estatismo y autodestrucción" (Esteva, 2012).

Aun descuidada por las ciencias, la comunidad aparece todavía como la forma más general de existencia humana, aunque su realidad se escape a la conciencia: la comunidad se disimula en la vida de quienes la integran y resulta tan secreta como inmediata a la realidad sensible. En un sentido muy real, la idea de comunidad no es otra cosa que el re-conocimiento de la forma concreta de existencia del ser humano, que tiende a tomar la forma de un ideal por las amenazas que se ejercen, con violencia incluso, sobre esa posibilidad humana de vivir. Aunque pensemos, sintamos y experimentemos el mundo como individuos, por haber sido construidos de esa manera, no podemos *serlo:* si seguimos siendo humanos, somos nudos de redes de relaciones concretas; somos las relaciones mismas, bajo las pellejas de mamíferos individuales que también somos, no polos de esas relaciones…

Quienes se interesan en la exploración de un orden social fundado en la comunidad, no en el individuo y la mercancía, encuentran fácilmente antecedentes. Algunos los hacen arrancar en los griegos o los primeros cristianos y los encuentran entre los 'Jacques' de Francia, en el siglo XIV; los campesinos ingleses supuestamente capitaneados por John Ball en Inglaterra o los de Alemania, encabezados por Thomas Münzer, en el siglo XVI; los niveladores ingleses inspirados

por Everald y Winstanley; los hermanos Moravos, discípulos de Jan Huss; lo preconizado por Tomás Moro, Francis Bacon, Campanella, Jean Meslier, Morelli, los pioneros de la revolución estadounidense, los *enragés* de la Revolución francesa, los pensadores y reformadores del siglo XIX y el primer tercio del XX, las experiencias de los anarquistas españoles entre 1936 y 1939, las comunas de los años sesenta…

La existencia comunitaria es en verdad antigua. Ante amenazas de desintegración surge como idea, como toma de conciencia, y se convierte pronto en ideal: una realidad por reconstruir. Se plantea, por tanto, como una empresa hacia el porvenir que parece portar siempre consigo un sabor de retorno a lo primitivo: el regreso a la Arcadia perdida.

El impulso relacionado con el ideal comunitario es tan común como antiguo, como si fuera un sentimiento popular instintivo. La serie interminable de fundaciones y colapsos de comunas específicas corre paralela a la increíble persistencia del empeño. “El comunalismo, la idea de una camaradería sin reservas, es un principio de atracción amplia y difusa que puede ser invocado en nombre de múltiples propósitos” (Abrams y otros, 1976: 2).

El principio de camaradería guarda asociación muy estrecha con la idea de comunidad. *Communicatio* aludía entre los romanos a una profunda amistad, la que enaltecía Aristóteles como una de las principales formas de realización humana. La amistad está en claro contraste con la otra forma de asociación que Aristóteles sugiere: el gobierno. Es una oposición que aparece continuamente en los empeños comunitarios. Era enteramente explícita en las comunidades libertarias españolas, impulsadas como rechazo a toda forma de gobierno. Desde el siglo XIII, en todo caso, la amistad quedó confinada al ámbito privado y las sociedades públicas, y las formas de gobierno concentraron la atención.

A lo largo del siglo XX la palabra se aplicó sobre todo a la comunidad rural, ante la cual predominaron dos actitudes opuestas. Mientras unos la veían como una barrera protectora contra la injusticia y la

explotación de los campesinos y exigían preservarla de la expansión capitalista que la disolvía, otros la consideraban un anacronismo, un obstáculo a toda forma de progreso que debía ser abolida (Andreev, 1977: 132). Es cierto que es la primera configuración sedentaria de la convivencia humana, pero no lo es que retenga un carácter "primitivo". El hecho de que persista, como la familia, bajo las condiciones más heterogéneas, en los periodos y circunstancias más alejados entre sí por la historia o la geografía, habla de una sustancia orgánica de alto dinamismo, que se arraiga en la historia y en las historias particulares, que se reproduce y transforma constantemente, poseedora de un pasado del que nada subsiste y del que todo está ahí. No podemos tomarla como fue. No podemos imaginar su realidad actual como un producto rezagado o una supervivencia anómala. No podemos seguir manteniéndonos en el rígido marco del prejuicio que se ha formado en torno a ella. Muchas comunidades rurales que antecedieron a la creación de Estados Unidos, por ejemplo, fueron claro producto urbano: eran en buena medida fugitivos de las ciudades quienes las construyeron sobre un vacío social, creado muchas veces a sangre y fuego. La sociología estadounidense, igualmente, ha configurado una imagen cosmopolita de la comunidad rural, que poco tiene que ver con ella pero permea los análisis del tema.

Fenómenos del último medio siglo exigieron reconsiderar el asunto. Entre 1970 y 1975 más de un millón de estadounidenses se trasladaron de sus ciudades hipertrofiadas a pueblos de menos de 500 habitantes, y muchos permanecieron ahí hasta ahora, ilustrando una tendencia que ha estado revirtiendo la que provocó los grandes asentamientos urbanos, que sólo se siguen expandiendo en el sur del planeta. Urbanistas y sociólogos empezaron a sugerir la reconstrucción de la vida de aldea como la única opción de supervivencia ante la imposibilidad de dar un carácter sustentable a las aglomeraciones urbanas. La aldeanización de las ciudades se convirtió en proyecto. La tecnoelectrónica ha estado reduciendo la movilización forzada de los trabajadores, propiciando una reconstrucción de las relaciones

sociales en términos aldeanos. Estas comunidades ultramodernas, en las que vive ya la mayoría de los alemanes, como las de los individuos-vaivén, los *conmuter,* que duermen en comunidades "rurales" pero se trasladan diariamente al trabajo en ciudades, son obviamente diferentes a las que conservan su impronta histórica y continúan hasta hoy experiencias de cientos o miles de años.

Henri Lefevre, que dedicó la mayor parte de su exploración al mundo cosmopolita y al paso de lo rural a lo urbano, lo hizo después de estudiar con todo rigor la comunidad rural. Al considerar que podía renacer en la actualidad, en función de exigencias modernas y sobre bases contemporáneas, consideró que no había "nada más interesante que este renacimiento: quizá de él pueda surgir un sentido nuevo sobre la Tierra" (1976: 37-38).

No sólo se está ya produciendo ese renacimiento que anticipó, aunque 60% de la población del mundo sea ahora urbana. Al tiempo que se regeneran las comunidades rurales, está proliferando el impulso comunitario en las ciudades. No resulta exagerado sostener que el ámbito de comunidad constituye ya la célula de una forma de existencia social que desplaza a las que definen el capitalismo, el individuo y la mercancía, y que esa forma comunitaria ya no está confinada al mundo rural.

En 1992, en ocasión de la Cumbre de la Tierra, el equipo de la revista inglesa *The Ecologist* se desplazó por el mundo para explorar lo que estaba ocurriendo. Encontró por todas partes el movimiento por los ámbitos de comunidad. Unas veces, se trataba de un empeño de regeneración de lo suyo por parte de quienes habían logrado protegerlo del cercamiento que hizo posible el capitalismo (*the enclosure of the commons*). Otras veces se trataba de la recuperación de sus espacios, por parte de quienes los habían perdido, como los campesinos quechua y aymara que recuperaron un millón de hectáreas en el Perú, una por una, y producen actualmente 40% de los alimentos de ese país. Finalmente, se trataba también de la creación de nuevos ámbitos de comunidad, en las ciudades, por quienes no resistían ya la prisión individualista que se les había impuesto.

Veinte años después el fenómeno tiene ya reconocimiento general en los más diversos círculos. Se explica así el Premio Nobel que se le otorgó a Elinor Ostrom por su dedicación al estudio de los *commons.* En 2012, *The Commons Strategies Group*, una de las múltiples organizaciones centradas en el tema, publicó el libro de David Bollier y Silke Helfrich, cuyos 72 ensayos, de los más diversos autores y geografías, son ya una referencia necesaria sobre el asunto, en que se presenta la riqueza actual de los ámbitos de comunidad, más allá del mercado y el Estado. En 2014, la prestigiada revista *Community Development Journal* publicó un suplemento especial dedicado al "Sentido común: pensamiento novedoso sobre una vieja idea", en que se examina el estado actual de la reflexión y la práctica en relación con los *commons*.

En ese panorama ha pesado excesivamente la propensión a simplificar que forma parte de la mentalidad dominante. Comunalidad, igual que *commons,* son sólo dos miembros de una familia de palabras y términos que significan cosas muy diferentes en distintas constelaciones históricas. *Wastes, open fields, usi civici, mir,* ejido, *Allmende, Marknutzungen, Almeinde, Algme, allmaenning, alminding, talvera, tournière, communaux, altépetl, geentegronden…* son venerables palabras españolas, inglesas, italianas, rusas, germánicas, noruegas, catalanas, francesas, náhuatl, neerlandesas, que tienen múltiples variantes locales y remiten a condiciones que a menudo sólo pueden definirse por lo que no son. La palabra ejido, por ejemplo, viene del latín *exitus,* que quiere decir "salida". El ejido español, en el siglo xv, era el terreno "a la salida" de los pueblos, que los campesinos usaban en común. Los españoles aplicaron el término a los complejos regímenes comunales que encontraron en lo que llamarían la Nueva España, porque no tenían otra palabra para designarlos. En todo caso, esos ejidos son muy diferentes a los ejidos mexicanos modernos, inventados en la Constitución de 1917, después de la Revolución mexicana, implementados en los años treinta con la reforma agraria cardenista, diversificados en las siguientes décadas, y en buena medida desmantelados tras la reforma constitucional de

1992. Necesitamos hacer evidentes las semejanzas y diferencias de miles de formas diversas de existencia social que no son privadas ni públicas, y en las cuales el libre encuentro de formas de hacer cosas, hablarlas y vivirlas —arte, *techné*— expresa una cultura y a la vez la oportunidad de creación cultural. La compleja indagación histórica y antropológica que hace falta para identificar los antecedentes de lo que está pasando debería dar consideración cuidadosa a por lo menos tres hipótesis pertinentes: que el género definió la configuración de estas formas en el pasado y está probablemente roto pero no muerto en buena parte de sus herederas contemporáneas (Illich, 1990); que el individuo fue creado en el modelo del texto en el siglo XII (Illich, 1993); y que la amistad es la argamasa básica que constituye a buena parte de los ámbitos de comunidad urbanos en la actualidad. También necesitamos explorar los límites y contornos de todas las formas que llamamos *commons,* ámbitos de comunidad, comunes, bienes comunes…, así como sus cadenas, sus opresiones, sus camisas de fuerza… Tal exploración podría enriquecer nuestra percepción del presente, revelando lo que ha sido escondido por la modernidad y descubriendo las opciones abiertas, como desafíos urgentes, en la era de la muerte del desarrollo.

Commons —escribió Iván Illich a principios de los años ochenta— es una antigua palabra en inglés… Se refería a aquella parte del entorno que estaba más allá del umbral de un individuo y fuera de su posesión, pero sobre el cual, no obstante, la persona tenía un derecho reconocido de uso, no para producir mercancías, sino para la subsistencia de sus congéneres. Ni la naturaleza salvaje ni el hogar son parte de los ámbitos de comunidad,[4] formados por la parte del entorno sobre la cual el derecho consuetudinario exige formas específicas de respeto de la comunidad. Analicé la degradación de los ámbitos de comunidad a través de su transformación en recursos

4 Traductores de Iván Illich que toparon con su uso frecuente del término *commons* resistieron la versión más común, comunes, o la más distorsionada, bienes comunes, y optaron por "ámbitos de comunidad", que a él le pareció más aceptable y es la que estamos usando en este ensayo.

productivos en *Vernacular Values*. Quienes luchan por preservar la biósfera y quienes, rechazando un estilo de vida caracterizado por el monopolio de mercancías sobre actividades, recobran palmo a palmo la capacidad de existir fuera del régimen mercantil de la escasez, han comenzado recientemente a coligarse en una nueva alianza. El único valor que comparten todas las corrientes de esta alianza es el intento por recobrar y ampliar, de alguna manera, los ámbitos de comunidad. Esta realidad social emergente y convergente fue denominada el "archipiélago de la convivencialidad" por André Gorz. El instrumento clave para elaborar el mapa de este nuevo mundo es Valentina Borremans (*Reference Guide to Convivial Tools*, Special Report núm. 13, Nueva York, Library Journal, 1980), que constituye una guía crítica de más de mil bibliografías, catálogos, publicaciones, etc. La información periódica y las bibliografías sobre la lucha por los nuevos ámbitos de comunidad se puede encontrar en publicaciones como TRANET, Transnational Network for Appropriate Alternative Technology, y Co-Evolution Quarterly. Para un estudio más detallado pero vívido, veáse George McRobie, Small Is Possible, y de matiz más político, Harry Boyte, The Backyard Revolution. (Illich 1990, 25).

Esta larga cita nos pareció necesaria para mostrar que los fenómenos que hoy aparecen como novedad y hacen que los *commons* estén de moda, con la señora Ostrom y demás, pueden deberse a la dificultad de desgarrar el marco mental dominante. Hace 40 años, cuando Illich elaboró su reflexión, era ya posible encontrar en la realidad multitud de ejemplos de lo que empezaba a configurar un renacimiento de esas formas variadas de existencia social, ninguna de las cuales aparecía como una mera reminiscencia estática de algo que misteriosamente había logrado sobrevivir. Como hemos tratado de mostrar en la primera parte del ensayo, la comunalidad no se refiere a una condición del pasado sino a una realidad estrictamente contemporánea, que expresa la forma en que un grupo humano específico resistió las fuerzas disolventes y se transformó continuamente sin dejar de ser lo que era.

Un aspecto central en las nuevas experiencias es que la realización actual del ideal comunitario no expresa ya la oposición tradicional entre comunidad y gobierno. En muchos casos, refleja la constatación de que, como anticipó Shanin, con el capitalismo no se puede gobernar. Prolifera un des-gobierno, una ausencia de regulación de comportamientos y acontecimientos, el cual genera creciente incertidumbre, multiplica la violencia y conduce a un autoritarismo agresivo, en que se recurre a la violencia legítima o ilegítima ante el desorden social generalizado. El empeño comunitario aparece como respuesta eficaz a esa situación. Parte del rechazo de todas las formas impuestas de gobierno, incluyendo a la que todavía se llama "democracia representativa", para ejercer, en el ámbito comunitario, tanto gobierno de acontecimientos y comportamientos como sea posible, y para reconstruir desde él instituciones basadas en los principios y experiencias de las comunidades para concertar la coexistencia armónica de los diferentes en espacios más amplios y en particular en los grandes asentamientos urbanos. Es ésta la línea de propuestas, por cierto, que hicieron en la última década los pueblos indios de Oaxaca para generar un nuevo orden constitucional del estado y se encuentra en la iniciativa reciente del Congreso Nacional Indígena y los zapatistas. Se han estado poniendo sobre la mesa una variedad de ideas y experiencias que están dando cauce a la antigua disyuntiva entre individuo y comunidad, por la que se ha peleado en todas partes desde siempre. Se plantea, entre otras cosas, que el individuo es una construcción social con una historia específica, y que es posible y necesario reivindicar la condición real de la persona humana, como nudo de redes de relaciones concretas.

No existen aún "modelos" de pensamiento y comportamiento de la opción alternativa, pero avanza la articulación disciplinada y rigurosa de las experiencias y esperanzas de las mayorías, bajo el supuesto de su diversidad y pluralismo. Una corriente de pensamiento y acción cada vez más vigorosa, inspirada claramente en los pueblos indios, abandona las separaciones cartesianas en todos los órdenes. En el del conocimiento apela a la idea de sentipensar. Frente a la memoria, como

congelación de la realidad construida en el molde de la textualidad, se levanta la oralidad letrada y se reivindica el recuerdo, con su carácter cambiante y su origen en el corazón. Se intenta traer de nuevo la política (como compromiso con el bien común), junto con la ética, al centro de la vida social, desplazando de ahí a la economía. Y todo ello en el marco del empeño por crear un mundo en que quepan muchos mundos, como sugirieron los zapatistas.

En los últimos renglones de *El género vernáculo,* el libro en que Iván Illich caracterizó con rigor los daños más profundos que ha causado el capitalismo en la realidad natural y social, rechazó toda nostalgia, todo regreso sentimental al pasado, y expresó una convicción serena: "Tengo serias sospechas de que se puede recuperar un arte de vivir contemporáneo" (1990: 201).

La paradoja comunal, según se manifiesta en la Sierra Norte de Oaxaca, consiste en conservarse cambiando, cambiar para permanecer y perdurar; es adecuación primordial entre conservar y crear; renovación interminable de lo que no cambia. Como indicamos antes, parece que la mejor de las tradiciones de las comunidades indias es la tradición de cambiar la tradición de manera tradicional. Por eso siguen siendo quienes son, adaptándose a las más diversas circunstancias. En este carácter paradójico de la comunalidad reside sin duda el arte de vivir comunal…

En la comunalidad, al habitar se le da existencia a lo que nos da existencia, realizamos lo que nos da realidad. Por eso, aprender a escuchar la *palabra* "comunalidad", sentipensarla, puede ser una fuente primordial de inspiración para las tareas de hoy. Eso debería tratar de recoger, así sea indirectamente, el *término* "comunalidad", reconociéndolo, al mismo tiempo, como uno más en una amplia familia de términos que se entrelazan y dialogan para constituir un mundo real, una especie de archipiélago, que es claramente simiente del porvenir plural que al fin se reconoce como tal al llegar a su término la era colonial y su impronta obsesivamente monocultural.

Bibliografía

Abrams, Philip y Andres McCulloch, con Sheila Abrams y Pat Gore, *Communes, sociology and society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Andreev, Igor, "La sort de la communauté rurale dans la lutte contre le retard économique", *Recherches Internationales a la Lumiére du Marxisme*, núm. 90, 1977, p. 1.

Bollier, David y Silke Helfrich, *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market & State,* The Commons Strategies Group. Amherst, MA, Levellers Press, 2012.

Esteva, Gustavo, "Pensar todo de nuevo: anticapitalismos sin socialismo. Una entrevista con Teodor Shanin", *Bajo el volcán,* año 11, núm. 18, 2012, pp. 93-120. (La conversación tuvo lugar en 1980. Fue publicada por primera vez en 1992).

______________, "Para sentipensar la comunalidad", *Bajo el volcán,* año 16, núm. 23, 2015-2016, pp. 171-188.

Guerrero Osorio, Arturo, "Comunalidad", en Arturo Escobar y Ashish Kothari (eds.), *The Post-Development Dictionary*, 2017 (en prensa).

Illich, Iván, *El género vernáculo*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1990.

__________, *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al "Didascalicon" de Hugo de San Víctor*, México, FCE, 2002.

Lefebvre, Henri, *De lo rural a lo urbano*, Buenos Aires, Lotus Mare, 1976.

Maldonado, Benjamín, *Autonomía y comunalidad india,* Oaxaca, Conaculta/CEDI, 2003.

Lenkersdorf, Carlos, *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, México, Plaza y Valdés, 2008.

Martínez Luna, Jaime, *Comunalidad y desarrollo*, México, Conaculta/CAMPO, 2003.

__________________, *Textos sobre el camino andado*, t. I, México, CMPIO/CAMPO/ CEEESCI/CSEIIO, 2013.

__________________, *Textos sobre el camino andado*, t. II, México, CMPIO/CAMPO/ CEEESCI/CSEIIO, 2016.

Panikkar, Raimón, *Words and Terms*, Roma, Istituto di Studi Filosofici, 1980.

_______________, *El espíritu de la política*, Barcelona, Península, 1999.

Robles Hernández, S. y R. Cardoso Jiménez (comps.), *Floriberto* Díaz. Escrito: *comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México, UNAM, 2007.

Vachon, Robert, "Guswenta ir the Intercultural Imperative", *Interculture,* vol. XXVIII, núms. 127, 128, 129, 1995.